

Die Markusinterpretation Willi Marxsens und ihre Konsequenzen für die Christologie

The Interpretation of Mark by Willi Marxsen and its Consequences for Christology

Willi Marxsen's soteriological-theological explication of New Testament Christology found only little understanding during his lifetime. Marxsen's exaltation of the theological quality of the narrative synoptic gospels received only limited resonance in an epoch which focused on the conceptual development of the Christian proclamation. The appreciation of the narrative development of Christology, especially by Mark, led Marxsen to an independent formulation of the Kerygma conceptualized by Bultmann. In Mark's presentation of Jesus as the bearer of the divine rule, according to Marxsen, a soteriological Christology of narrative form, which corresponds to personal Christology, is expressed.

1. Die Themenstellung

Im Jahr 1956 erschien Willi Marxsens Untersuchung „Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums“ in erster Auflage im Druck.¹ Das bereits 1954 in Kiel als Habilitationsschrift vorgelegte Werk hat exegetisches Neuland erschlossen. Bis heute wird es als Meilenstein der Markuskforschung im 20. Jahrhundert in den Literaturverzeichnissen der meisten dem Markusevangelium gewidmeten Monographien aufgeführt.

Im Nachfolgenden geht es darum, die von Marxsen im Zuge seiner Markusinterpretationen gewonnenen Einsichten zu vergegenwärtigen und in die forschungsgeschichtliche Entwicklung der neutestamentlichen Wissenschaft im 20. Jahrhundert einzuzeichnen. Nach knappen biographischen Vorbemerkungen, die den Kontext von Marxsens wissenschaftlicher Tätigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Erinnerung rufen, wird zunächst auf den Stand der Markuskforschung in der ersten Jahrhunderthälfte verwiesen. Anschließend werden die zentralen Gedanken des Buches rekapituliert. Dabei werden die Impulse der Studie hervorgehoben, die in den Debatten der Folgezeit relevant geworden sind.

¹ W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 67, Göttingen ²1959 (ursprünglich 1956).

Auch wenn es nicht immer Marxsens Arbeit selbst gewesen ist, die Entwicklungen späterer Jahre angestoßen hat, klingen in seinen Ausführungen Einsichten an, die erst unter veränderten Zeitumständen zu voller Entfaltung gelangten. In der Rückschau zeigt sich, dass Marxsens redaktionsgeschichtliches Verfahren Erkenntnisse freigesetzt hat, die in den späteren literaturwissenschaftlich-narratologischen Zugängen zum Markusevangelium weiterentwickelt wurden. In seiner eigenen Wirkungsperiode waren historisch-philologische und formgeschichtliche Paradigmen noch derart dominant, dass Marxsens Stimme nur in eng begrenztem Maße durchdrang und seine Forschungsbeiträge später teilweise wieder vergessen wurden.

Die Ergebnisse, zu denen Marxsen in seinen Markusstudien gelangte, bildeten die Grundlage für seine weiteren Veröffentlichungen zu Kernthemen neutestamentlicher Wissenschaft. In besonderer Weise sichtbar werden die Konsequenzen seiner Markusinterpretation in Marxsens Beiträgen zur Christologie des Neuen Testaments. Die Auseinandersetzung zwischen der Dialektischen Theologie, für die die Verkündigung des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi im Zentrum der Theologie gestanden hat, und der Liberalen Theologie mit ihrer Hochschätzung der Verkündigung Jesu als Grundlage des christlichen Glaubens, war in den 1950er Jahren nach wie vor virulent. Auch ohne einem der beiden Schülerkreise von Karl Barth oder Rudolf Bultmann anzugehören, schaltete sich Marxsen in die Debatte um das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus und die Diskussion um die Osterthematik ein.

2. Der berufsbiographische Kontext

Biographisch und inhaltlich fiel Marxsen mit seinem beruflichen Wirken „aus der Zeit“. Altersmäßig² stand er als Kriegsteilnehmer des Geburtsjahrgangs 1919, der unmittelbar nach dem Abitur 1938 Soldat wurde und das Theologiestudium nach Kriegsende begann, in der Generationenfolge zwischen den älteren Professoren, die ihre theologische Ausbildung bereits vor dem Krieg abgeschlossen hatten und nach 1945 in vorgerücktem Lebensalter auf Professuren gelangt waren, und der Riege derer, deren Kindheit und Schulzeit in den 1940er Jahren lag und die später als Professorenkollegen entsprechend jünger waren.

Marxsen wirkte in den 1950er und 1960er Jahren in eine kirchliche Situation hinein, die vor einer doppelten Herausforderung stand. Einerseits bemühte sich die Evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, entkirchlichten und säkularisierten Kreisen der Gesellschaft den christlichen Glauben in aufklärer und

² Geboren wurde Willi Marxsen am 1. September 1919 in Kiel. Er starb am 18. Februar 1993 in Münster.

zeitentsprechender Weise zu vermitteln. Andererseits sah sie sich dem Druck fundamentalistischer Gruppierungen innerhalb der Landeskirchen ausgesetzt, die nicht zuletzt unter dem Eindruck von Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung für einen massiven Realismus eintraten, der die theologischen Aussagen des Neuen Testaments als historische Fakten ansah, und die ihre eigene Sichtweise in den Bekenntnisstand erhoben.

Marxsen gehörte keinem der in den 1950er bis 1970er Jahren dominierenden theologischen Lager in der exegetischen Zunft an und konnte für seine Auffassungen nicht auf das natürliche Netzwerk eines Schülerkreises und die Unterstützung geistesverwandter Kollegen bauen. Unter diesen Bedingungen blieb die Reichweite seiner Gedanken innerhalb der Fachwissenschaft begrenzt. Auffallend bei heutiger Lektüre der Publikationen Marxsens ist, dass er von Anfang an gegenüber ganz unterschiedlichen theologischen Richtungen und kirchlichen Milieus um Verständnis für seine Gedanken warb. In theologischer Hinsicht gilt dies insbesondere gegenüber den Rudolf Bultmann verpflichteten wissenschaftlichen Positionen. Gleichzeitig argumentiert Marxsen wiederholt gegen die bei ihm unter dem Namen „Harnack“ zusammengefassten Auffassungen der Liberalen Theologie und ebenso gegenüber konservativ-neopietistischen Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit. Letzteren stellte sich Marxsen insbesondere innerhalb der Evangelischen Kirche von Westfalen in vielen Gemeindevorträgen. Die Folge war, dass Marxsen relativ allein zwischen Richtungen stand, die sich ihrerseits untereinander ausschlossen. Historisch orientierte Liberale Theologie, christologisch verpflichtete neutestamentliche Wissenschaft unter dialektisch-theologischem Einfluss und evangelikale Gemeindefrömmigkeit bezogen sich wechselseitig polemisch aufeinander, sofern sie Notiz voneinander nahmen. Dass Marxsen in allen drei geistigen Lagern Anknüpfungspunkte für das Gespräch suchte und jeweils exakte Verhältnisbestimmungen zu seinen eigenen Auffassungen vornahm, zeigt sein hohes theologisches Differenzierungsvermögen. Dies verhalf seiner Position zu Alleinstellungsmerkmalen. Es begrenzte aber zugleich die Rezeptionsbereitschaft in seiner zeitgenössischen Umgebung, zumal wenn bei den Standortbestimmungen Polemik und Abgrenzungsinteressen ins Spiel kamen. Eine gewisse Prominenz erlangte Marxsen dadurch, dass einige seiner Formulierungen zu Schlagworten wurden. Aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen gelöst führten sie jedoch zu weiteren Polarisierungen, die einer reflektierten Rezeption von Marxsens Anliegen im Wege stand.

In die Forschungsgeschichte eingegangen ist Marxsen im Rahmen seiner Markusinterpretation als der Schöpfer des Terminus „Redaktionsgeschichte“.³ In privaten Äußerungen ließ Marxsen gegen Ende seiner aktiven Dienstzeit als Professor für Neutestamentliche Einleitungswissenschaft und Theologie an der Universität Münster gelegentlich durchblicken, dass er sich im Laufe der

³ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm 1), 11.

Jahre innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft häufig auf dieses Faktum reduziert gefühlt habe. Seine späteren Publikationen zur Christologie, zu den Thessalonicherbriefen und zur neutestamentlichen Ethik hätten daneben vergleichsweise wenig Resonanz erfahren.

Charakteristisch für das gesamte theologische Wirken Marxsens war die unterschiedene Wahrnehmung theologischer Verantwortung im Rahmen der exegetischen Arbeit.⁴

3. Die Markusexegese im Zeitalter von Literarkritik und Formgeschichte

Nachdem in den 1830er Jahren die bahnbrechenden Arbeiten von Carl Lachmann⁵ und Christian Hermann Weisse⁶ zu einer konsensfähigen Hypothese hinsichtlich der synoptischen Quellenlage geführt hatten, schien der Weg frei für die historische Jesusforschung. Mehr als ein halbes Jahrhundert hatten die Bemühungen gedauert, um über die Traditions-, die Urevangeliums- sowie die Fragmenten- und Diegesenhypothese zu einer stabilen Benutzungshypothese zu gelangen. Jetzt, nach der Durchsetzung der Zweiquellentheorie, wurden die Kräfte gebündelt, um ein verlässliches Jesusbild zu erarbeiten. Diese große Bemühung in der neutestamentlichen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheiterte bekanntlich mit Albert Schweitzers 1905/06 geäußelter Kritik, derzufolge der Fragmentcharakter der Quellen es nicht erlaubte, das Bild Jesu als einer historischen Persönlichkeit zu entwickeln, noch dazu unter den Maßstäben des 19. Jahrhunderts, die an das Genre einer biographischen Darstellung angelegt wurden.⁷ Zudem sei es durch die Lücken in der Überlieferung unausweichlich gewesen, dass jeder Forscher die weißen Flächen seiner Jesusbiographie durch Imagination schloss.⁸ Die Literarkritik hatte es in methodischer Hinsicht trotz der durch sie praktizierten Scheidung von Tradition und Redaktion nicht vermocht, eine Textgrundlage bereitzustellen, die zu einer konsensfähigen historischen Jesusdarstellung geführt hätte.

Mit dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch infolge des Ersten Weltkriegs vollzog sich in Deutschland und Europa in allen Bereichen des geistigen

⁴ Vgl. unter programmatischem Titel dazu die Beiträge in: W. MARXSEN, *Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*, Gütersloh 1968.

⁵ C. LACHMANN, *De ordine narrationum in evangelii synoptici*, ThStKr 8, Tübingen 1835, 570–590.

⁶ CH.H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet I.II*, Leipzig 1838.

⁷ So war es nicht möglich, angesichts der austauschbaren Reihung der Einzelperikopen ein verlässliches Bild von der Entwicklung der Persönlichkeit Jesu zu zeichnen.

⁸ Vgl. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 Bände, Gütersloh ³1977, 48.50.

Lebens eine kulturelle Umwälzung. Mit dem Wechsel des theologischen Paradigmas von der Liberalen zur Dialektischen Theologie war im Bereich der exegetischen Disziplinen ein grundlegender methodischer Wandel verbunden. Die Formgeschichte, von Hermann Gunkel maßgeblich schon vor dem Ersten Weltkrieg vorbereitet, hatte sich auf breiter Front in der alt- und der neutestamentlichen Wissenschaft etabliert.

Die formgeschichtliche Arbeit entsprach insofern dem expressionistischen Grundton der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, als sie die durch das Grauen des Krieges sinnfällige Erfahrung der Fragilität und des fragmentarischen Charakters des Lebens in die wissenschaftliche Methodik bei der Erforschung der biblischen Überlieferungen hineinnahm.⁹ Der Grundsatz der Formgeschichte nach 1918 lautete dementsprechend: Am Anfang steht das Fragment. Aus kleinen Überlieferungssplintern bilden sich nach Überzeugung der Formgeschichtler erst im Laufe der Zeit größere Zusammenhänge. Der Gedanke der Kontinuität, der für das Lebensgefühl bis 1914 in Deutschland und Österreich prägend war¹⁰ und der exegetisch-methodisch seinen Niederschlag in der Suche der Literarkritik nach zusammenhängenden älteren Texteinheiten in jüngeren Textcorpora fand, war zerbrochen. Die Sicherheit, dass die Tradition auf einen goldenen Anfang zurückführte, dass historische Forschung aus ihren Quellen den Ursprung der die Gegenwart leitenden Überzeugungen ans Licht bringen konnte, dass das Althergebrachte *eo ipso* in die Wahrheit führe, kurz: die Begründung gegenwärtiger Gewissheit aus vergangenem Geschehen heraus, war mit dem Untergang der Monarchie in Deutschland und Österreich versunken. Die Bedeutung der Vergangenheit als der tragenden Zeitstufe für das Gegenwärtige war dahin, die Hinwendung zur Zukunft als der erlösenden Zeit war jedenfalls in breiten Kreisen von Theologie und Kirche nach 1918 keine Option. Was blieb, war die Gegenwart als regierende Zeit und deren Bewältigung. Das Bestehende bzw. aus älterer Zeit noch Vorhandene begegnete als ein Anspruch, dem es sich unter veränderten zeitgeschichtlichen Bedingungen zu stellen galt. Was theologisch steil als eschatologische Forderung des Augenblicks bezeichnet wurde, war in profanen Zusammenhängen die Notwendigkeit, vor der jeder einzelne Mensch durch die Umstände, in die er oder sie hineingeworfen sich vorfand, stand und die eine Stellungnahme und Lebenshaltung dazu forderten.

Die Formgeschichte richtete soziologisch angeregt ihr Augenmerk auf den „Sitz im Leben“, in dem eine frühchristliche Überlieferung ihr Zuhause besaß. Sie fragte nach den Funktionen und Aufgaben, die von Seiten einer Gemeinde

⁹ Zersplitterte Überlieferungen waren das Thema in allen Wissenschafts- und Kunstbereichen. Die Malerei, die Musik, die Literatur, die Philosophie spiegeln die Erschütterung ehemals geltender Gewissheiten wider.

¹⁰ Vgl. dazu das literarisch festgehaltene Stimmungsbild für jene Zeit bei S. ZWEIG, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a. M. 1985 (Erstausgabe Stockholm 1944) oder auch J. ROTH, *Radetzkymarsch*, Zürich 2010 (Erstausgabe Berlin 1932).

der Frühzeit zu erfüllen waren und nahm analytisch die Bestimmung der verwendeten Textgattungen vor. In einer geschichtlichen Epoche, in der nach dem Ende der Monarchie in den Turbulenzen der Republik in Deutschland alles im Fluss war, lag es auch exegetisch nicht fern, im Zuge der Überlieferungs- und Traditionsgeschichte nach Wandel und Entwicklung biblischer Motive zu fragen.

4. Willi Marxsen: Der Evangelist Markus

Wie die Anregungen für die Entwicklung der Formgeschichte nach dem Ersten Weltkrieg aus der alttestamentlichen Wissenschaft, namentlich von Hermann Gunkel, stammten,¹¹ so gingen nach dem Zweiten Weltkrieg die Impulse für die Ausbildung der Redaktionsgeschichte ebenfalls auf einen Alttestamentler zurück: Marxsen verweist im Vorwort seines Markusbuches auf die Vorarbeiten von Gerhard von Rad. Als Gesamtperspektive seiner vorliegenden noch punktuellen Ausarbeitungen zum Markusevangelium erklärt Marxsen die „Interpretation des Evangeliums als Gesamtwerk“¹² zum Ziel künftiger Markusexegese.

In seiner einleitenden Verhältnisbestimmung zwischen „Formgeschichte und Redaktionsgeschichte“¹³ erhebt Marxsen gegenüber der Formgeschichte die methodisch kritische Rückfrage, ob es tatsächlich sachgemäß gewesen sei, in einem ersten Schritt die Tradition zu rekonstruieren, ehe man die Analyse der redaktionellen Bearbeitung der traditionellen Überlieferungen vornehme. Angesichts der Tatsache, dass die Tradition nur in Gestalt der von den Redaktoren geprägten Form vorliege, könne es nicht „die erste Aufgabe sein, an den Evangelisten vorbei zur Erforschung des synoptischen Traditionsgutes vorzustoßen“. Stattdessen gelte es eine Doppelaufgabe zu bewältigen: Die „Gewinnung der Redaktion *und* der Tradition“.¹⁴ Neben die formgeschichtliche Analyse der Einzelüberlieferungen habe eine Formgeschichte der Gesamtwerke zu treten. Um eine „Verwirrung“ aufgrund tautologischer Begrifflichkeit zu vermeiden, führt Marxsen für diese Aufgabe den Terminus „Redaktionsgeschichte“¹⁵ ein. Unter Rekurs auf Johannes Weiß¹⁶ erläutert er, dass nach seiner Auffassung die Redaktionsgeschichte keinesfalls zwingend aus der Formgeschichte hervorgeht. Prinzipiell hätte sie auch unmittelbar auf die Literarkritik folgen können, zumal seinerzeit bereits theologische Motive wie etwa das Messiasgeheimnis als auf den Evangelisten zurückgehende Beiträge identifiziert worden waren.

¹¹ Vgl. die Darstellung bei K. HAMMANN, Hermann Gunkel. Eine Biographie, Tübingen 2014, 173–184.

¹² MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 5.

¹³ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), Teil A, 7–16.

¹⁴ Zitate MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 10.

¹⁵ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 11.

¹⁶ J. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments, 1. Band (Die drei ältesten Evangelien; Die Apostelgeschichte), Göttingen 1906, 62.

In der Rückschau lässt sich Marxsens Verwunderung über diesen Gang der Entwicklung damit erklären, dass er als Zeitgenosse noch zu sehr Teil der Geschehnisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war, um mit Distanz sehen zu können, dass es nach der Ära der Literarkritik mit ihrem Interesse an durchlaufenden Erzählfäden und zwei Weltkriegen eines weiteren Jahrzehnts bedurfte, bis jenseits der Feststellung von Zersplitterung wieder über Kontinuität und übergreifende Gesamtzusammenhänge nachzudenken war. In dieser Hinsicht partizipiert die Redaktionsgeschichte an dem auf neue Kontinuität ausgerichteten Klima der Nachkriegsgesellschaft seit den 1950er Jahren in Deutschland.¹⁷

Die Leistung des Redaktors ist nach Marxsen weniger in der Bearbeitung des Stoffes als in der Gestaltung des Rahmens zu fassen. Zur redaktionellen Leistung zählt Marxsen gleichwohl in einem weiten Sinn über „das Itinerar und die szenischen Verknüpfungen“ hinaus „die Umgestaltungen im Text, soweit solche erkennbar sind“.¹⁸ Indem Marxsen diesen Rahmen innerhalb der Redaktionsgeschichte in formgeschichtlicher Terminologie auf seinen „Sitz im Leben“ hin befragt, verwendet er diesen *terminus technicus* in einem uneigentlichen Sinn. Dazu beruft er sich auf Joachim Jeremias.¹⁹ In klassischer formgeschichtlicher Diktion ist für die Verwendung des Ausdrucks „Sitz im Leben“ die Wiederholbarkeit innerhalb der Lebensvollzüge einer in der Vermittlung des christlichen Glaubens engagierten Urgemeinde konstitutiv.²⁰ Jeremias sprach dagegen von einem dreifach gegliederten „Sitz im Leben“, dessen erste Stufe eine Situation im Leben Jesu darstellt. Die Aneignung des Stoffes in der Urgemeinde erfolge an dessen „zweite(m) Sitz im Leben“.²¹ Die redaktionelle Arbeit des Evangelisten schließlich stelle den „dritten Sitz im Leben“ der Überlieferung dar.²² Entsprechend richtet sich bei der Redaktionsgeschichte das Augenmerk auf die „Situation der Gemeinde, in der die Evangelien entstanden sind“²³. Die Redaktion ist „aus der Gegenwart des Evangelisten heraus“²³ zu verstehen. Auf diese Weise wird die soziologische Orientierung formgeschichtlichen Vorgehens um einen „individualistischen‘ Zug“ ergänzt.²⁴

In vier Einzelstudien nimmt Marxsen seine redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen vor.²⁵ Studie eins behandelt die redaktionelle Arbeit des Markus an-

¹⁷ Vgl. dazu P.-G. KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus*, BZNW 108, Berlin / New York 2001, 16.

¹⁸ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 12.

¹⁹ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 12, Anm. 3 unter Verweis auf J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen² 1952, 16.

²⁰ Vgl. J. ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn 1976, 23.

²¹ Zitate MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 12.

²² MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 13.

²³ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 85.

²⁴ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 13.

²⁵ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), Teil B, 17–140.

hand der Überlieferung von Johannes dem Täufer.²⁶ Dieser besitzt bei Markus „nicht in sich selbst eine Bedeutung; (...) vielmehr sind die Täuferaussagen christologische Aussagen“²⁷, die das Jesusgeschehen interpretieren. Im Anschluss an Ernst Lohmeyer stellt Marxsen fest, dass ἐν τῇ ἐρήμῳ als ein vom „Erzähler“²⁸ redaktionell eingefügtes alttestamentliches Zitat die Wendung aus V. 3, wo Jes 40,3 LXX zitiert wird, aufgreift. Dadurch bezeichnet der Hinweis auf die Wüste keinen geographischen Ort, sondern ist Ausdruck einer theologischen Intention. Der Täufer als „Erfüller alttestamentlicher prophetischer Vorhersage (...) wäre auch dann der, der ‚in der Wüste‘ auftritt, wenn er in seinem ganzen Leben nie in der Wüste gewesen wäre“²⁹. Die zeitliche Anordnung des johanneischen Auftretens vor dem Jesu steht ebenfalls jenseits eines chronologisch-historischen Nacheinanders im Dienst einer theologischen Aussageabsicht. Die „Kompositionsrichtung“ enthält die sachliche Aussage, dass der Täufer der Vorläufer Jesu ist.³⁰

In konsequenter Durchführung seiner Einsicht, dass die Komposition des Markusevangeliums von der Passionsgeschichte aus nach rückwärts erfolgte und Markus unter redaktionsgeschichtlicher Perspektive von hinten nach vorn zu lesen ist, während die dargestellte Handlung von vorn nach hinten abläuft,³¹ stellt Marxsen zu 1,1 fest, dass hier nicht der Ausgangspunkt für die folgende Darstellung liegt. Vielmehr benennt Markus mit dem Wort ἀρχή „den Anfangspunkt, auf den hin etwas Bestehendes zurückverfolgt werden kann“³². Die ἀρχή ist „nicht Ausgangspunkt eines ablaufenden Geschehens, sondern der Punkt, bis auf den hin dieses Geschehen zurückzuverfolgen ist“³³. Mit der Einsicht in den Charakter der ἀρχή als eines Ursprungsgeschehens eröffnet Marxsen einen Zugang zur mythischen Dimension des Begriffs. Wie Kerygma und Glaube unter dem gegenwartsprägenden Aspekt in den Blick treten, wird auch die ἀρχή in

²⁶ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 17–32.

²⁷ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 19.

²⁸ Marxsen verwendet den Ausdruck „Erzähler“ ganz selbstverständlich, ohne die in der narratologischen Exegese späterer Jahre getroffene Verhältnisbestimmung zwischen Autor und Erzähler vorwegzunehmen. Signifikant ist freilich, dass der Autor bei Marxsen in seiner Rolle als Erzähler wahrgenommen wird. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 21.

²⁹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 22.

³⁰ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 23.

³¹ Vgl. 17.23–26.32.35.60–61.100.142.146. Vgl. auch W. MARXSEN, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh 1978, 140: „Es durchdringen sich also im Werk zwei Richtungen: die von der Passionsgeschichte ausgehende Erweiterung des *Kerygmas* nach rückwärts – und die von Johannes dem Täufer aus ablaufende *Geschichte* nach vorwärts.“ (Kursivierungen von W.M.). Dargestellt und positiv rezipiert von G. SELLIN, Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium, in: D.-A. Koch / G. Sellin / A. Lindemann (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS Willi Marxsen, Gütersloh 1989, 74–90, 89–90.

³² MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 24.

³³ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 88.

ihrer konstituierenden Bedeutung für die gegenwärtige Evangeliumsverkündigung des Evangelisten erfasst. Ohne dass es bei Marxsen schon Thema würde, ist damit ein Zugang zu einem dem Mythos verpflichteten Verständnis von ἀρχή eröffnet,³⁴ das die markinische Evangelienschrift in Gänze als das fundierende Ursprungsdokument – die Schöpfungsgeschichte – der markinischen Gemeinde zur Zeit des Evangelisten begreift.³⁵

Die Umgestaltungen, die Matthäus und Lukas an der Markusfassung vornehmen, werfen ihrerseits ein Licht auf die älteste Evangelienschrift. Dies gilt bereits für die Verwendung des Wüstenmotivs.³⁶ In Mt 4,1 und Lk 4,1 wird im Unterschied zu Markus, wo die „Wüste“ ihre geographische Bedeutung verloren hat, diese „zur Ortsangabe umgebaut“³⁷. Anstelle der markinischen ἀρχή bietet Matthäus eine Genealogie und schafft „eine zeitlich zu verstehende Vorgeschichte“³⁸. Lukas entwickelt im Rahmen einer historisierenden Darstellung gegenüber Markus eine eigenständige theologisch-heilsgeschichtliche Konzeption.³⁹

Studie zwei ist dem geographischen Aufriss des Markusevangeliums gewidmet.⁴⁰ In diesem Zusammenhang sticht auf der redaktionellen Ebene die herausragende Bedeutung Galiläas hervor, die das Territorium in der vormarkinischen Tradition mutmaßlich noch nicht hatte. Wenn Markus „das ‚galiläische Evangelium‘“⁴¹ schreibt, ist das dann nicht ein Hinweis auf den Entstehungsort der Schrift? – so Marxsens Frage.⁴² Wichtiger als historische und geographische Erwägungen ist jedoch das theologische Gewicht Galiläas als Ort der Parusie. Mk 16,7 steht im Dienst der Interpretation des Evangelisten, der seine Gegenwart deutet. Er spricht nicht von der Erscheinung des Auferstandenen, sondern dessen erwarteter Parusie.⁴³

³⁴ In die gleiche Richtung weist auch der „repraesentatio“-Gedanke, den Marxsen bei Markus ausmacht. In 14,9 begegnet das „Gedächtnismotiv“, das auf eine „Vergegenwärtigung des Tuns“ abzielt. „Wo eine Tat verkündigt wird, da ist die Tat da; (...) wo eine Verkündigung geschieht, da wird das Verkündigte Gegenwart“ (MARXSEN, Evangelist [s. Anm. 1], 86); vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 99.

Die Vorstellung der Wiederkehr eines Erstereignisses ist im Rahmen einer mythischen Weltanschauung konstitutiv für die Gattung der *historischen Arché*. Für diese ist kennzeichnend, dass die Differenz zwischen vergangenem und gegenwärtigem Geschehen verschwindet. Der Urvorgang wird unmittelbar Gegenwart. Vgl. dazu K. HÜBNER, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 135–144.151–158; vgl. auch KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 17), 94–95.

³⁵ Vgl. KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 17), 147–159.303–304.312–314. Am Umgang der synoptischen Evangelienschriften mit dem Begriff εὐαγγέλιον wird ihre unterschiedliche Verhältnisbestimmung der Zeitstufen von Vergangenheit und Gegenwart deutlich. Vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 95.

³⁶ Vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 26.

³⁷ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 28.

³⁸ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 30.

³⁹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 31.

⁴⁰ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 33–77.

⁴¹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 41; ebenfalls MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 59.

⁴² MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 40–41.

⁴³ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 54.59–61.

Zeitlich stellt Marxsen die Parusieerwartung in einen möglichen Zusammenhang mit dem Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem nach Pella ab dem Jahr 66 n. Chr.⁴⁴ In der Krise der Kriegsjahre von 66–70 n. Chr. habe der Evangelist die Christen zu einer Sammlung in Galiläa aufgerufen, um hier die Parusie zu erwarten. Nachdem diese Überlegung in der Forschung weitgehend auf Ablehnung stieß, nahm Marxsen eine Korrektur seiner These vor. In der vierten Auflage seiner „Einleitung in das Neue Testament“ schlägt er 1978 eine Spiritualisierung der Parusieerwartung vor. Nicht die apokalyptische Naherwartung, sondern die existentielle Erwartung des wiederkommenden Herrn im Glauben sei das entscheidende Moment. In diesem Sinne beziehe sich das angekündigte Sehen in Mk 16,7 auf die Parusie.⁴⁵

Für das Verständnis von εὐαγγέλιον ist nach Studie drei⁴⁶ bei Marxsen „das Motiv der Repräsentation“ von Bedeutung, „denn die Verkündigung des Evangeliums bewirkt die Vergegenwärtigung seines Inhalts“⁴⁷. Durch den Begriff εὐαγγέλιον „wird die Art und Weise ausgedrückt, in der der Herr in seiner Gemeinde gegenwärtig ist“⁴⁸. Das εὐαγγέλιον ist bei Markus „eine Größe, die Vergangenheit und Gegenwart umschließt“⁴⁹. In die synoptische Tradition eingebracht wurde der Begriff durch Markus. Er weist deutliche Bezüge zur Verwendung bei Paulus auf, ohne dass „an eine unmittelbare Übernahme gedacht zu werden braucht“⁵⁰. Gleichzeitig entwickelt Markus das paulinische Verständnis weiter und liefert so eine Art Kommentar zur Verwendung des Begriffs bei Paulus.⁵¹ Die bei Paulus vorliegende theologische Füllung ersetzt Markus durch die Tradition, die er verarbeitet. „Markus verbindet Theologie und Tradition.“⁵² Er führt zwei Überlieferungsströme des frühen Christentums zusammen: einen „begrifflich-theologisch(en)“ und einen „kerygmatisch-anschaulich(en)“. „(A)ls ‚Schriftsteller‘ (...) (ist er) ganz im Dienst seiner theologischen Konzeption“ tätig.⁵³

Die Rezeption der markinischen Evangelienschrift durch Matthäus und Lukas lässt eine unterschiedlich ausgeprägte, aber deutliche Historisierungstendenz gegenüber der Markusvorlage erkennen. Die Verwendung desselben Begriffs „Evangelium“ als Gattungsbezeichnung für alle drei synoptischen Werke nivelliert daher die Differenzen zwischen diesen Werken. *Strictu sensu* gibt es gar „keine ‚Gattung‘ Evangelium, jedenfalls nicht in einem mehr als sehr äußerlichen

⁴⁴ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 70.

⁴⁵ Vgl. MARXSEN, Einleitung (s. Anm. 31), 144–145.

⁴⁶ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 77–101.

⁴⁷ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 86; vgl. auch MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 90.

⁴⁸ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 90.

⁴⁹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 95.

⁵⁰ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 98.

⁵¹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 98.

⁵² MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 99.

⁵³ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 99.

Sinne⁵⁴. Die gebräuchliche Bezeichnung „Evangelium“ orientiert sich „am Inhalt, aber nicht an der Gattung dieser Werke“⁵⁵. Als „Evangelist (...) im vollen Sinne dieses Wortes“⁵⁶ ist aufgrund seiner Konzentration auf die Vergegenwärtigung Jesu allein Markus zu bezeichnen.

An Mk 13 demonstriert Marxsen in seiner vierten Studie⁵⁷, wie die konsequente Ausrichtung auf die Eschatologie zur Integration apokalyptischer Vorstellungen in die Verkündigung des Evangelisten führt.⁵⁸ Traditionsstoff wird auf die Gegenwart bezogen, die „Naherwartung der Parusie bestimmt (...) den Tenor“.⁵⁹

In den „Schlußbemerkungen“⁶⁰ des Buches stellt Marxsen zusammenfassend im Blick auf Markus eine doppelte Tendenz fest. Einerseits schließe das Werk mit 16,8 ab, andererseits „weist es über diesen Abschluß hinaus. Gerade in dieser abgeschlossenen Unabgeschlossenheit liegt das innere Ziel des ganzen Evangeliums.“ Galiläa und die dort erwartete „Parusie bilden das Gestaltungsmotiv“.⁶¹ Das auf die Gegenwart des Evangelisten bezogene Verkündigungsinteresse steuert die Darstellung.⁶² „Galiläa“ stellt „die Identität des – gegenwärtig – Auferstandenen mit dem Irdischen (her), wie andererseits die erwartete Parusie – auch in Galiläa! – die Identität mit dem Wiederkommenden sichert“⁶³.

Mindestens drei Themenkreise der Untersuchung Marxsens beschäftigen die Forschung über die Entstehungszeit des Werkes hinaus. In methodischer Hinsicht nimmt Marxsen in seiner Beschreibung der Aufgabe redaktionsgeschichtlicher Arbeit eine Relationsbestimmung vorweg, die in der narratologischen Analyse späterer Jahrzehnte in der Unterscheidung zwischen „erzählter Welt“ und „Erzählwelt“ wiederkehrt. Bereits für die Redaktionsgeschichte gilt der Grundsatz: „Eben weil jedes Evangelium ganz ‚Kind seiner Zeit‘ ist, ist es für eben diese Zeit eine Quelle von hervorragender Bedeutung. Erst in zweiter Linie aber ist es eine Quelle für das in ihm berichtete Geschehen.“⁶⁴

⁵⁴ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 69.

⁵⁵ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 77.

⁵⁶ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 85.92–98.100–101; Zitat 101. Marxsen selbst formuliert den Unterschied so: Markus schreibt wirklich ein Evangelium; Matthäus bietet in seinem Buch eine ätiologisch mit dem Leben Jesu verknüpfte Evangelienammlung; Lukas schreibt eine vita Jesu (MARXSEN, Evangelist [s. Anm. 1], 92–98).

⁵⁷ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 101–128.

⁵⁸ Vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 101–128, besonders 128: „Markus baut die Apokalyptik um zur Eschatologie.“

⁵⁹ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 139.140.

⁶⁰ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), Teil C, 141–147.

⁶¹ Zitate MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 142.

⁶² Vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 40.74.85.139.

⁶³ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 146.

⁶⁴ MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 72. Marxsen bezieht sich dabei auf ein englischsprachiges Diktum Bultmanns von 1926 über Wellhausen, vgl. MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 13. Zur Unterscheidung zwischen Erzählwelt und erzählter Welt vgl. KLUMBIES, Das Markusevangelium als Werk des achten Jahrzehnts, s. o. 7–12.

In inhaltlicher Hinsicht ist für Marxsens Bild der neutestamentlichen Christologien das Verhältnis zwischen Markus und Paulus von besonderer Bedeutung.⁶⁵ Nachdem dieses Thema in der neutestamentlichen Wissenschaft nicht zuletzt unter dem Einfluss der These Martin Werners aus dem Jahr 1923,⁶⁶ demzufolge von einem paulinischen Einfluss im Markusevangelium keine Rede sein könne,⁶⁷ über einen langen Zeitraum weitgehend erledigt zu sein schien, fällt auf, dass angesichts der Neubesinnung auf diese Problematik auch Marxsens Untersuchung wieder genannt wird.⁶⁸

In der Bearbeitung des christologischen Themas kündigt sich bei Marxsen sowohl die Verhältnisbestimmung zu Rudolf Bultmanns Auffassung von der neutestamentlichen Christologie als auch die gegenüber Adolf von Harnacks Ansatz bei der Verkündigung des historischen Jesus an.⁶⁹ Bultmanns wie Harnacks Standpunkt verwendet Marxsen in seinen späteren Veröffentlichungen wiederholt als Horizont, um seinen eigenen Standpunkt in der christologischen Frage zu markieren. Deutlich ist, dass Marxsens Verortung der christologischen Thematik auf der Auseinandersetzung mit den geistigen Voraussetzungen der Liberalen Theologie wie denen der dialektisch-theologisch durchdrungenen Kerygmatheologie beruht. Sein Interesse ist auf die Aufarbeitung einer Polarisierung gerichtet, die durch den schroffen Widerspruch der auf die nachösterliche Christusverkündigung fokussierten dialektisch-theologisch geprägten Forschung gegenüber der auf die Verkündigung des historischen Jesus konzentrierten Liberalen Theologie entstanden war.

5. Die Christologie des Neuen Testaments

5.1 *Marxsens Widerspruch gegen Harnack und Bultmann*

Das Erbe der Liberalen Theologie, als deren paradigmatischen Exponenten Marxsen wiederholt Harnack nennt, besteht nach Marxsen in der christologi-

⁶⁵ Vgl. MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 83–84.98–99.

⁶⁶ M. WERNER, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*, BZNW 1, Gießen 1923. Zu Werner vgl. J. MARCUS, *Mark – Interpreter of Paul*, in: E.-M. Becker/T. Engberg-Pedersen/M. Müller (Ed.), *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, BZNW 199, Berlin/Boston 2014, 29–49, 29–35.

⁶⁷ MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 145. Marxsen kritisiert, dass sich Werner bei seinem Vergleich auf die Traditionen *im* Markusevangelium bezieht, jedoch nicht auf die Ebene des Redaktors.

⁶⁸ Vgl. M. P. THEOPHILOS, *The Roman Connection: Paul and Mark*, in: O. Wischmeyer/D. C. Sim/I. J. Elmer (Ed.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity*, BZNW 198, Berlin/Boston 2014, 45–71, 55.63. H. OMERZU, *Paul and Mark – Mark and Paul. A Critical Outline of the History of Research*, in: E.-M. Becker/T. Engberg-Pedersen/M. Müller (Ed.), *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, BZNW 199, Berlin/Boston 2014, 51–61, 54.56.

⁶⁹ Vgl. MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 84.85.

schen Frage darin, den historischen Jesus als Verkünder und Bringer des Evangeliums vom Reich Gottes und damit einer auf Gott bezogenen nicht-christologischen Predigt präsentiert zu haben. Demgegenüber habe Bultmann unter dem Einfluss der Dialektischen Theologie darauf insistiert, den christlichen Glauben seinem Ursprung nach im Osterereignis zu verankern und die Evangeliumsverkündigung mit einer personalen Christologie, deren Inhalt der Glaube an Jesus Christus ist, identifiziert. Marxsens Widerspruch gegen die liberaltheologische Position richtet sich dagegen, die Person Jesu auf die historisch rekonstruierten Inhalte ihrer Verkündigung zu reduzieren. Die Absage an Bultmann betrifft dessen ausschließliche Reservierung des Kerygmaspekts für die nachösterliche Christusverkündigung.

Indem Bultmann „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus“⁷⁰ zur Ausgangskonstellation einer sachgemäßen Relationierung zwischen der vor- und der nachösterlichen Phase des Christentums erklärt, hat er aus Sicht Marxsens zwei nicht kompatible Ebenen in Beziehung zueinander gesetzt. Durch sein Verständnis von „Ostern“ als dem Datum einer Zäsur setze er einen Bruch voraus, der die vorausgesetzte Diskontinuität nachträglich selbst bestätigt. Marxsen weist den von Bultmann formulierten Zirkel als eine nicht sachgemäße Problemformulierung zurück. Im Kern prolongiere dieser strukturell lediglich unter umgekehrtem Vorzeichen die durch die Liberale Theologie vorgezeichnete Konstellation. Die Liberale Theologie hatte zwischen einer mit dem Tod Jesu beendeten historischen und einer durch das Bekenntnis seiner Auferstehung eröffneten „dogmatischen“ Phase unterschieden und unter dem normativen Aspekt alles Gewicht auf die in der vorösterlichen Phase erfolgte Verkündigung Jesu gelegt. Die dialektisch-theologisch geprägte Kerygmtheologie verschob demgegenüber den Akzent auf die durch „Ostern“ initiierte Christusverkündigung und erklärte die Verkündigung Jesu zu einer Vorstufe der späteren theologischen Explikation. Bultmann hatte diese Überzeugung den Ausführungen seiner „Theologie des Neuen Testaments“ programmatisch vorangestellt: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT“.⁷¹ „Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit“ der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus „als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt“ wird. „Das geschieht erst im Kerygma der Urgemeinde, nicht schon in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus“.⁷²

Nach Marxsen ist es demgegenüber der Sache entsprechender, wenn die Verkündigungsdimension, also der kerygmatische Aspekt, der sowohl bei Harnack als auch bei Bultmann von zentraler Bedeutung ist, zum Vergleichspunkt erhoben

⁷⁰ So der Aufsatztitel von R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: Ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967 (ursprünglich Heidelberg 1960), 445–469.

⁷¹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 1.

⁷² Zitate BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 71), 2.

wird. Dann träte Botschaft neben Botschaft. Allerdings erfordert die Form des Vergleichs gegenüber der liberaltheologischen Ausgangsbasis eine Erweiterung des Verkündigungsgedankens über die pure Wahrnehmung der Wortbeiträge Jesu hinaus. Der tatsächliche „Bruch“ liegt „in der Tatsache der aus Glauben erwachsenen Verkündigung selbst“⁷³. Er vollzieht sich „da, wo ein Glaubender Jesu Wort und Tat verkündigt.“ Der Bruch ist also „schon in dem Augenblick da, wo man (...) von einem Pol der Relation Jesus-Glaubender aus eine Aussage über Jesus macht“⁷⁴. Er ist unabhängig vom Osterereignis ein Geschehen in der Glaubensgeschichte eines Menschen.

5.2 *Jenseits der Alternative zwischen Verkündiger und Verkündigtem*

Jesus begegnet bei Markus keineswegs exklusiv in seiner historischen Rolle als Verkündiger. Vielmehr macht die Art, wie der Evangelist ihn in seinem Verkündigungswirken darstellt, ihn bereits zum Inhalt der Evangeliumsbotschaft. „Als Wirkender wird Jesus verkündigt; und er wird so verkündigt, daß er Menschen zugemutet hat, *ihm* den jetzigen Einbruch der Königsherrschaft zu glauben, wie er sie inmitten dieser Menschen lebte.“⁷⁵ Die über die historische Rekonstruktion seiner Verkündigung hinausgehende umfassende Wahrnehmung Jesu in Wort und Tat basiert bei Marxsen im Unterschied zur liberaltheologischen Position nicht auf einer historischen Grundlage.⁷⁶ Für den Redaktor Markus – und dieser bildet die Referenzebene für Marxsen – stellt sich die von der historischen Frage geleitete Alternative, ob Jesus der Bringer oder der Inhalt des Evangeliums ist, nicht. Nach Marxsens Wahrnehmung ist Jesus in seiner Funktion als Bringer des Evangeliums selbst Inhalt und Gegenstand der Verkündigung, des Kerygmas. Seine Verkündigung wird also nicht von ihm als Person abgelöst. Will man diesen Vorgang als „implizite Christologie“ bezeichnen, dann heißt das, dass „nicht (...) die Verkündigung Jesu, sondern (...) *sein Verkündigen* eine Christologie impliziert“⁷⁷.

Damit vollzieht Marxsen eine Vorverlagerung des Kerygma-Begriffs, den Bultmann für die als „nachösterlich“ bezeichnete Phase reserviert, und verwendet ihn für die Jesusdarstellung des Evangelisten. Diese ist nicht von einem historischen Interesse gesteuert, sondern steht vollständig im Dienste des markinischen Verkündigungsanliegens. Die Brücke zu Harnack besteht bei Marxsen

⁷³ W. MARXSEN, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh ⁴1966, 51.

⁷⁴ Zitate MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 51.

⁷⁵ W. MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums, in: Ders., Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976, 61.

⁷⁶ Darüber hinaus ist es nach W. MARXSEN, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh ²1967, 72, eine Selbsttäuschung der Liberalen Theologie zu meinen, „daß das älteste Jesusbild undogmatisch war“. „Auch die älteste erreichbare Jesusüberlieferung (...) unterliegt bereits einer ganz bestimmten dogmatischen Konzeption“.

⁷⁷ MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 35 (Kursivierungen von W.M.).

lediglich in dem formalen Rekurs auf Jesus. In seiner Wahrnehmung der Art und Weise der „Aneignung“ Jesu durch den Evangelisten ist Marxsen vom Bultmannschen Kerygma-Gedanken geleitet. Zur Bezeichnung der spezifischen Verkündigungsabsicht des Markus nimmt er eine Differenzierung innerhalb von Bultmanns Kerygma-Begriff vor. Wenn Bultmann vom Kerygma spricht, meint er konkret das Christus-Kerygma. Davon unterscheidet Marxsen im Blick auf Markus das „Jesus-Kerygma“⁷⁸.

5.3 „Evangelium“ und „Kerygma“

Die Kritik Marxsens an Bultmanns Weichenstellung bezieht sich darauf, dass, wie schon bei Harnack, eine historische und eine theologische Ebene zueinander in Beziehung gestellt werden, mit dem Unterschied, dass die theologische Bewertung unter umgekehrten Vorzeichen erfolgt. In Differenz zu dem an der Historie orientierten Kirchengeschichtler Harnack legt Bultmann von seinem theologischen Vorverständnis her alles Gewicht auf das christologische Kerygma. Während nach Harnack das, was als „Evangelium“ zu bezeichnen ist, aus der Verkündigung des historischen Jesus resultiert, ist für die Kerygma-Theologie „Evangelium“ im Vollsinn erst mit der durch und nach Ostern einsetzenden Christologisierung gegeben.⁷⁹ Damit wird jedoch nach Marxsen nur der alte Streit fortgesetzt, welche Relevanz historische Erkenntnisse für die Theologie besitzen.⁸⁰ Während für Harnack die Christologie die Verkündigung Jesu überfremdet und nach Bultmann „das Kerygma (...) sich an die Stelle des historischen Jesus gesetzt“⁸¹ hat, geht Marxsens Plädoyer im Widerspruch zu beiden dahin, unter Wahrnehmung der redaktionellen Leistung des Evangelisten Verkündigung neben Verkündigung treten zu lassen. Die Differenz liegt dabei im Inhalt des Kerygmas. Auf der einen Seite steht Jesus in Wort und Tat in seiner Rolle als Bringer und Inhalt, „als Subjekt und Objekt des Evangeliums“⁸², auf der anderen Seite begegnet der personale Christus als die Personifikation des Heils, von dem die Verkündigung zeugt und in welcher Christus wiederum selbst als wirksam geglaubt wird. Ein Gegensatz zwischen der Haltung, *wie* Jesus oder *an* Jesus zu glauben, besteht aus Marxsens Perspektive nicht.⁸³ Die Rede vom Jesus-Kerygma verbindet beide Zugangsweisen miteinander.⁸⁴

⁷⁸ W. MARXSEN, Seit wann gibt es christlichen Glauben? In: Ders., Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976, 28–45, 32.33. Vgl. ebenso MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 46–63, 59.

⁷⁹ Vgl. MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 55–56.

⁸⁰ Vgl. MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 48–53.

⁸¹ BULTMANN, Verhältnis (s. Anm. 70), 468.

⁸² MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 88. Vgl. auch MARXSEN, Evangelist (s. Anm. 1), 90 und 92.99.

⁸³ MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 47.

⁸⁴ Das Jesus-Kerygma „sagt aus, daß Jesus ein Geschehen ausgelöst hat, auf das Menschen sich eingelassen haben, weil sie an Jesus erlebten, wie er sich auf einbrechende Gottesherrschaft

Im Unterschied zu den beiden exegetischen Lagern, mit denen Marxsen sich auseinandersetzt, dem liberal-theologisch und dem dialektisch-theologisch orientierten, stehen die Begriffe „Evangelium“ und „Kerygma“ nicht für eine Diskontinuität zwischen der Wirkphase des historischen Jesus und dem Beginn der Christusverkündigung. Beide Termini werden bei Marxsen zu Ausdrucksformen der Kontinuität zwischen der Jesus-Zeit und dem frühen Christentum.

5.4 „Ostern“ als theologisches Interpretament

Das Markusevangelium stellt Jesus in seinen einzelnen Sequenzen unter einem Verkündigungsaspekt dar, ohne dass darin, so Marxsen, etwas von dem sog. Osterereignis erkennbar würde. Zwar gilt für das Markusevangelium auf der redaktionellen Ebene, dass es „Ostern“ als ein Datum voraussetzt und auf dieses zurückblickt. Für die Einzelüberlieferungen ist das aber nicht als selbstverständlich anzunehmen. Gleichwohl zeichnen auch diese Traditionen Jesus nicht in historischer Distanziertheit oder Neutralität. Auch bei ihnen ist eine Betroffenheitsperspektive erkennbar,⁸⁵ eine Haltung des Glaubens, die sich auf Jesu Reden und Wirken als Person richtet. Obwohl im historischen Sinne „Jesus ‚nur‘ der Verkündiger war, ist es dennoch legitim, ihn als Inhalt des Evangeliums zu verkündigen“⁸⁶ und auf diese Weise die dogmatische Ebene zu beschreiten.

Damit scheidet für Marxsen im Blick auf „Ostern“ die Deutung, für die „Ostern“ primär eine Kategorie des Bruches bedeutet, aus. Der unter den Schülern Bultmanns prominente Gedanke, dass der Verkündiger zum Verkündigten wird, bleibt nach Marxsen in der von Harnack vorgezeichneten Konstellation eines nicht vermittelten Umschwungs stecken.⁸⁷ Mit dieser Entgegensetzung unterstreicht die Kerygma-Theologie in historischer Hinsicht die Gegenüberstellung der beiden Phasen, die die Liberale Theologie vorgenommen hatte. Ihre Eigenprofilierung vollzieht sie in dogmatischer Hinsicht, indem sie den christlichen Glauben exklusiv als „Glaube an Jesus Christus“⁸⁸ definiert. Dieses dogmatische Verständnis richtet sie anschließend als ein historisches Urteil gegen die Liberale Theologie. Wenn christlicher Glaube und das Evangelium den nachösterlichen Glauben an den Verkündigten voraussetzen, kann konsequenterweise bei Jesus weder Evangelium noch „Kerygma“ zu finden sein.⁸⁹

für sie einließ“. W. MARXSEN, Jesus von Nazareth – ein Ereignis, in: Ders., *Christologie – praktisch*, Gütersloh 1978, 36–57, 56/57.

⁸⁵ Vgl. MARXSEN, *Christologie* (s. Anm. 73), 19.50. Vgl. auch MARXSEN, *Jesus von Nazareth – ein Ereignis* (s. Anm. 84), 47: „Die Einzeltraditionen haben kerygmatischen Charakter. (...) Das heißt, daß diese Einzeltraditionen von einer immer wieder und immer neu gemachten *Erfahrung* herkommen und zugleich auf eine immer wieder und immer neu zu machende *Erfahrung* aus sind.“ (Kursivierungen von W.M.).

⁸⁶ MARXSEN, *Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums* (s. Anm. 75), 53.

⁸⁷ Vgl. MARXSEN, *Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums* (s. Anm. 75), 52–53.

⁸⁸ MARXSEN, *Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums* (s. Anm. 75), 55.

⁸⁹ MARXSEN, *Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums* (s. Anm. 75), 56.

Jenseits des Prinzipienstreits der beiden großen theologischen Bewegungen der Liberalen und der Dialektischen Theologie ist für Marxsen offenkundig, dass die Einzeltraditionen innerhalb des Markusevangeliums nicht von historischem Interesse getragen, sondern wie die redaktionelle Ebene von einem Verkündigungsanliegen geleitet sind. Insofern stellen auch sie „Kerygma“ dar, sind kerygmatische Jesusverkündigung, eben „Jesus-Kerygma“.⁹⁰ Den Unterschied bildet lediglich ihr Inhalt. „In beiden Fällen ist Jesus bzw. Jesus Christus Inhalt der Kerygmata. Beim Christus-Kerygma ist er es als der Verkündigte und als der Geglaupte; beim Jesus-Kerygma ist er es jedoch (immer noch) als Verkündiger bzw. als Wirkender und als der, der zum Glauben ruft.“⁹¹

Durch seine Modifizierung des Kerygma-Begriffs stellt Marxsen an die Stelle der bei Bultmann herrschenden Diskontinuität zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Verkündigung die Kontinuität des Kerygmas. Damit gerät auch die Osterthematik in eine veränderte Perspektive. Marxsen hält Bultmann eine Verengung des Oster-Verständnisses vor. Die einseitige Wahrnehmung von „Ostern“ als eines chronologischen Datums, das den abrupten Umschlag vom Verkündiger Jesus zum verkündigten Christus bewirkt habe,⁹² impliziere ein Glaubensverständnis, das „Glauben“ vorschnell mit „Osterglauben“ und „Christusglauben“ in eins setze. In den synoptischen Einzeltraditionen begegne jedoch ein Glaube, der von „Ostern“ nichts erkennen lasse und dennoch die persönliche Ergriffenheit eines Glaubens „an“, in diesem Falle an Jesus dokumentiere. Unter diesem Blickwinkel kommt einem chronologisch datierbaren Ostergeschehen keine Glauben stiftende Relevanz zu.⁹³ Die Bedeutung von „Ostern“ liegt vielmehr darin, dass es nach der Hinrichtung Jesu zu einer Weiterverkündigung dessen kommt, was mit Jesus seinen Anfang genommen hat. Das „Daß dieser Verkündigung geht auf Ostern zurück“⁹⁴. „Ostern“ liegt damit beim Jesus-Kerygma und beim Christus-Kerygma „an je einer anderen Stelle“⁹⁵. Nach der Katastrophe der Hinrichtung Jesu wird „Ostern“ zum Ausdruck dafür, dass die „Sache Jesu“ weitergeht. Schon vor Ostern aber sind es Glaubende, die Jesus in seiner Bedeutung für ihren Glauben verkündigen. Der Übergang von der impliziten zur expliziten Christologie ist fließend. „Jesus (ist) immer der Verkündigte (...) – auch wenn er

⁹⁰ MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 59.

⁹¹ MARXSEN, Jesus – Bringer oder Inhalt des Evangeliums (s. Anm. 75), 59.

⁹² Zur Darstellung dieser Debatte vgl. P.-G. KLUMBIES, Die Verknüpfung von Auferweckungsbekenntnis und leerem Grab in Mk 16,1–8, in: Ders., Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, BThSt 114, Neukirchen-Vluyn 2010, 106–128, 108–112.

⁹³ „Daß“ der Verkündiger „zum Verkündigten wird, hängt weder mit Ostern zusammen, noch darf man damit sofort verbinden, daß der Verkündiger nun auch der Geglaupte wäre“. MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 50.

⁹⁴ MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 51. Vgl. auch W. MARXSEN, Zur Frage nach dem historischen Jesus, ThLZ 87 (1962), 575–580, 579: „Ostern (erscheint) im Jesuskerygma als das Daß der Verkündbarkeit der Jesus-Tradition“.

⁹⁵ MARXSEN, Frage nach dem historischen Jesus (s. Anm. 94), 578.

selbst als Verkündiger erscheint.“ Dieser Ausgangslage wohnt eine Tendenz zur Ausgestaltung inne, die den Übergang zur personalen Christologie erklärt. Jesus in seiner „Funktion (...), nämlich: zum Glauben zu rufen, in die eschatologische Relation hineinzustellen, wird je länger um so mehr *personal* ausgedrückt“⁹⁶.

„Ostern“ stellt für Marxsen primär eine theologisch-inhaltliche Kategorie dar und ist erst in zweiter Linie als ein chronologisches Datum von Interesse. Das Reden von der Auferstehung Jesu bezeichnet Marxsen als ein „Interpretament“ des Glaubens, „das das Zustandekommen des Faktums“⁹⁷ des leeren Grabes erklären will. In existentieller Hinsicht und als Chiffre für die Entstehung von Glauben verstanden kann „Ostern“ – ohne dass Marxsen das so formulierte – sich der Sache nach bereits vor der Hinrichtung Jesu vollziehen, u.z. dort, wo ein „durch Jesus erweckte(r) Glaube“⁹⁸ entsteht. „Wo christlich geglaubt wird, da *geschieht* (schon) Auferweckung von den Toten.“⁹⁹ Der gegenwärtige Sinn des Glaubens an die Auferstehung Toter stellt sich entsprechend ein, sobald die apokalyptische Vorstellung in die Haltung eschatologischer Erwartung umgeschmolzen wird. Dann wird aus den „Vorstellungen“ eine „Einstellung“.¹⁰⁰ Wie das Reden von der Auferstehung Bedeutung in funktionaler Hinsicht im Blick auf das Rechnen „mit Gottes Angebot seiner Gegenwart“¹⁰¹ besitzt, ist auch das Faktum der Kreuzigung Jesu als solches nicht von soteriologischer Wichtigkeit. Seine Verhaftung, Verurteilung und anschließende Hinrichtung waren ein Risiko, das Jesus einging.¹⁰² Die Kreuzigung als solche fügt seinem Wirken nichts hinzu. Das Jesus-Kerygma mit seinem Fokus auf Jesu Handeln in Wort und Tat, mit seiner eschatologischen Ausrichtung und mit seiner Predigt von einem der einbrechenden *Basileia* Gottes gemäßen Leben gewinnt und verliert nichts durch die Tatsache des gewaltsamen Todes Jesu. In der Bejahung seiner „Sache“ durch

⁹⁶ Beide Zitate MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 52. „Der Anfang der Christologie (...) liegt da, wo erstmalig die Relation Jesus/ Glaubender sichtbar wird.“ (MARXSEN, Christologie [s. Anm. 73], 20). Vgl. auch W. MARXSEN, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1966, 28: „Das funktionale Jesuskerygma wird *personales* Christuskerygma.“ (Kursivierungen von W.M.).

⁹⁷ MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 15. Vgl. auch MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 24–26.

⁹⁸ MARXSEN, Christologie (s. Anm. 73), 50. „So ist also die Frage nach der Auferstehung Jesu zuletzt keine Frage nach einem *Ereignis* nach Karfreitag, sondern es ist die Frage nach dem irdischen Jesus und (...) die Frage, wie *seine* Sache später erfahrene Wirklichkeit wurde und heute erfahrbare Wirklichkeit werden kann.“ MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 35.

⁹⁹ W. MARXSEN, Christlicher Glaube als Auferweckung von den Toten, in: Ders., Christologie – praktisch, Gütersloh 1978, 58–80, 59.

¹⁰⁰ W. MARXSEN, Wie kann man heute (noch) von „Auferstehung der Toten“ reden?, in: Ders., Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976, 102–121, 118–121, Zitate 118.

¹⁰¹ MARXSEN, Auferstehung der Toten (s. Anm. 100), 121.

¹⁰² W. MARXSEN, Die Heilsbedeutung des Kreuzes – der Kreuzesweg der Nachfolge, in: Ders., Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976, 83–101, 90–93.

die Glaubenden, die „sich auf die von ihm angesagte einbrechende Gottesherrschaft ein(...)lassen“¹⁰³, ereignet sich die Vergegenwärtigung Jesu.

Die Klammer, die Marxsen in seiner Theologie um Kreuz und Auferstehung Jesu legt, hat den Eindruck entstehen lassen, dass er in dieser Hinsicht der Liberalen Theologie nahesteht. Auch die Formulierung „Die Sache Jesu geht weiter“¹⁰⁴ brachte ihm den Vorwurf ein, Jesus zum Vertreter eines von seiner Person ablösbaren Programms gemacht zu haben. Zwar betonte er durchgängig das gegenwartsbezogene und untrennbar an die Person Jesu gebundene Verkündigungsinteresse, das er im Markusevangelium ausmachte und persönlich teilte, und versuchte, mit der sloganartigen Formulierung „Er kommt auch noch heute“¹⁰⁵, diesem – aus seiner Sicht – Missverständnis seines Anliegen entgegenzuwirken.¹⁰⁶ Das änderte allerdings wenig an der Außenwirkung. Inhaltlich wird man Marxsen allerdings schwerlich gerecht, wenn man ihn wegen seiner Haltung in der Osterfrage in die Nähe der Liberalen Theologie rückt. Näher steht er unter Berücksichtigung der genannten Modifikationen der Kerygmatheologie.

5.5 Die Brücke zwischen historischer und theologischer Erkenntnis

Im wirkungsgeschichtlich fassbaren Nachhall der Person Jesu, der in der Rezeptionsgeschichte Gestalt gewonnen hat, verbinden sich neohistorische Bemühungen mit narratologisch grundgelegten Interpretationen. Die Nachwirkung steht dem interpretierenden Zugriff offen.

Marxsens Verknüpfung des durch Bultmann etablierten Kerygma-Begriffs mit der Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien resp. deren Präsentation durch Markus als Redaktor und der damit verbundene Gedanke vom verkündigten Jesus weist auf eine Entwicklung voraus, die vom *new literary criticism* bzw. dem *narrative criticism* realisiert wurde: die Fokussierung Jesu unter dem Gesichtspunkt von dessen wirkungsgeschichtlicher Ausstrahlung, und dies unter Rekurs auf die in der Erzählung angelegte Wirkabsicht. In gewisser Weise entspricht dieses Verfahren auch dem Vorgehen der sog. *third quest*. Obgleich diese Forschungsrichtung im Unterschied zu den narratologischen Zugängen gerade auf die historische Faktizität hinter den neutestamentlichen Texten abzielt, spielt in normativer Hinsicht die Orientierung an Jesus als derjenigen Gestalt, die zur Legitimierung späterer christlicher Verhaltensweisen verwendet wird, eine teils

¹⁰³ Zitat W. MARXSEN, Die Sache Jesu – Plädoyer für einen Begriff, in: Ders., Die Sache Jesu geht weiter, Gütersloh 1976, 9–27, 26. Vgl. auch MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 26 und 35. Vgl. im Zusammenhang auch W. MARXSEN, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh ²1978, 128–131.

¹⁰⁴ Vgl. den gleichlautenden Buchtitel.

¹⁰⁵ Es geht „um die Präsenz Jesu im Kerygma seiner Zeugen, um die *lebendige* Präsenz des gekreuzigten Jesus“. MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 25; vgl. auch MARXSEN, Die Auferstehung Jesu (s. Anm. 96), 26.35. MARXSEN, Die Sache Jesu (s. Anm. 103), 10.

¹⁰⁶ Vgl. MARXSEN, Jesus von Nazareth – ein Ereignis (s. Anm. 84), 36.

unausgesprochene, teils explizite Rolle.¹⁰⁷ Neohistorische Jesusforschung und Studien zum erzählten Jesus haben hier ihren Berührungspunkt. Beide richten den Blick auf die Wirkungen, die von Jesus ausgehen. Sie suchen in der historischen Rückverfolgung resp. in der Interpretation der Texte dieser Ausstrahlung nachzugehen und damit einen fundierenden oder legitimierenden Ausgangspunkt für den christlichen Glauben zu formulieren.¹⁰⁸

Mit der Kategorie des verkündigten Jesus hat Marxsen eine Brücke gebaut, um den Graben zwischen der klassischen historischen Jesusforschung und der am verkündigten Christus orientierten kerygmatischen Theologie zu überwinden. Gegenüber der Illusion einer voraussetzungslosen Forschung und der Idee von sog. historischer Objektivität oder Neutralität liegt bei Marxsen ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Intentionalität jeder Darstellung vor. Wie es keine absichtslose Präsentation Jesu im frühen Christentum gab und die Exegese vor der Aufgabe steht, die planmäßige Gestaltung der Tradition durch die Evangelisten zu erfassen,¹⁰⁹ ist auch die Exegese von Interessen und Zielen bewegt, die die Auslegung formen.¹¹⁰ Marxsens Insistieren darauf, dass auch die vermeintlich „rein“ historischen Aussagen über Jesus interessegeleitet, d. h. in seiner Diktion Ausdruck einer vorgängigen Relation zu Jesus sind,¹¹¹ nimmt die konstruktivistische Einsicht vorweg, dass jede Gegenstandskonstitution ein Verhältnis zum Gegenstand zur Voraussetzung hat, welches den Gegenstand stets im Licht dieser Beziehung zeigt.

5.6 Marxsen als Vermittler zwischen theologischen Gegensätzen

Marxsen trat mit seinem Bemühen um Vermittlung in den Raum zwischen dem christologischen Desinteresse der Liberalen Theologie und der theologischen Niedrigbewertung historischer Erkenntnisse durch die dialektisch-theologisch

¹⁰⁷ Vgl. P.-G. KLUMBIES, *Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 2015, 48–49.

¹⁰⁸ Vgl. J. SCHRÖTER, *Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus*, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin/New York 2002, 163–212, 164, und J. SCHRÖTER, *Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften*, ThLZ 128 (2003), 855–866, 855.

¹⁰⁹ Vgl. MARXSEN, *Evangelist* (s. Anm. 1), 9–13.

¹¹⁰ Man kann „das Historische (...) nicht durch Eliminierung erreichen, sondern (...) höchstens durch Interpretation. (...) Ich kann nicht scheiden zwischen historischen und tendenziösen Stoffen. *Alle* sind tendenziös. Das Moment des Historischen ist ein metatendenziöses.“ MARXSEN, *Christologie* (s. Anm. 73), 18 (Kursivierung von W.M.).

„Das Historische liegt also nicht *vor* dem Christologischen, kann nicht am Christologischen vorbei erfragt werden, sondern immer nur durch das Christologische hindurch, denn Jesus begegnet immer (...) als der vom Glauben her Ausgesagte.“ MARXSEN, *Christologie* (s. Anm. 73), 18.

¹¹¹ Vgl. MARXSEN, *Christologie* (s. Anm. 73), 19–20.

beeinflusste Theologie Bultmannscher Provenienz. Zusätzlich setzte er sich mit einer christologische „Orthodoxie“ einfordernden fundamentalistischen Gemeindeptheologie auseinander. Bei dieser Konstellation ergaben sich zwangsläufig Komplikationen. Sie resultierten bereits nach Marxsens eigener Wahrnehmung daraus, dass es in allen drei Lagern unreflektierte Vorentscheidungen gab, die einem sachorientierten Gespräch im Weg standen.

Die Hochschätzung des christologischen Bekenntnisses machte eine Schnittmenge zwischen der dialektisch-theologischen Position und der evangelikalen Gemeindeptheologie aus. Daran zu partizipieren nahm auch Marxsen für seine Position in Anspruch, freilich mit der für seine Auffassung signifikanten Differenzierung im Kerygma-Begriff. Bei aller Gegensätzlichkeit zur Liberalen Theologie besaß die dialektisch-theologisch geprägte Kerygmatheologie kein Problem damit, historische Forschung in freier Weise zu betreiben. Ihr Einspruch galt lediglich dem Versuch, aus historischen Befunden theologisch normative Aussagen abzuleiten. Zwischen der liberaltheologischen Position und der konservativen Gemeindehaltung bestand nach Marxsens Darstellung ebenfalls eine Übereinstimmung, die nur auf den ersten Blick überraschen konnte. Sowohl die aufgeklärt liberale als auch die fundamentalistische Position hatten das Interesse, die zentralen Verkündigungsanliegen historisch in der Lebensgeschichte Jesu zu verankern.¹¹² Auf die Verquickung von „orthodoxer“ Dogmatik mit historisch-kritischer liberaler Jesusforschung hatte bereits Ernst Käsemann hingewiesen.¹¹³ Was theologiegeschichtlich eine Alternative zweier aufeinander folgender Positionen darstellte, wurde in selektiver Rezeption von der Gemeindefrömmigkeit zur Sicherung der „rechten“ Lehre miteinander verknüpft. Marxsens Gesprächsangebot an die auf Jesus und zugleich auf die Christologie ausgerichtete gemeindliche Frömmigkeit bestand darin, unter dem Verkündigungsaspekt zu einem ausbalancierten Verhältnis zwischen aufgeklärt liberaler und dialektisch-theologischer Position zu gelangen. Dem diente sein Bezug auf den irdischen Jesus, der im Markusevangelium bereits vorösterlich in einer Verkündigungsperspektive präsentiert wird, die sachlich dem Osterglauben entspricht. Da Marxsen sich freilich dem krassen Realismus der Heilstatsachen verschließen musste und stets auf die konstruktivistischen Implikationen theologischer Aussagen hinwies, musste dieses Verständigungsangebot scheitern. Wenig bewirkt hat auch das Gesprächsangebot in Richtung Bultmann-Schule. Die Grundopposition gegen den Jesusbezug der Liberalen Theologie, die auf einer starken Christologie basierte, vertrug offensichtlich die Binnendifferenzierung im Kerygma-Begriff noch nicht. Für heutige neohistorische Jesusannäherungen ist Marxsens Zugang ebenfalls

¹¹² Vgl. MARXSEN, *JESUS – Bringer oder Inhalt des Evangeliums* (s. Anm. 75), 54–58.

¹¹³ Vgl. E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Erster Band, Göttingen 1960, 187–214, 189, sowie E. KÄSEMANN, *Neutestamentliche Fragen von heute*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Zweiter Band, Göttingen 1964, 11–31, 15.

unattraktiv, weil der kerygmatische Grundzug ihn in den Augen dieser Richtung zu sehr an die Seite Bultmanns stellt, der wiederum als der Hauptopponent gegen die historische Jesusforschung wahrgenommen wird. So bedurfte Marxsen zur Explikation seines Propriums vieler Ausdifferenzierungen und Präzisierungen in mehrere Richtungen gleichzeitig. Das hat seine Rezeption erschwert.

In der Summe lässt sich sagen: Marxsen hat in seinen Veröffentlichungen den herrschenden Realismus in Theologie und Gemeindefrömmigkeit auf den Prüfstand gestellt und auf seine konstruktivistischen Anteile hin befragt. Den Grundbestand an theologischem Realismus hat er dabei nicht preisgegeben. Das gegenwärtige heilvolle Wirken Gottes stand für ihn außer Frage.¹¹⁴ Dessen Unanschaulichkeit und die Tatsache, dass die Aussagen über das heilvolle Gotteswirken eine Tendenz zur Verfestigung und Verselbstständigung beinhalten, haben ihn zum Kritiker vermeintlicher Realismen und „vorletzter“ Wahrheiten werden lassen. Gegenüber scheinbar realistischen Identifikationen christlicher Sprachfiguren mit der göttlichen Offenbarung selbst setzte er auf das verstehende Neuformulieren des Text gewordenen Wortes. Die Transzendierung des Gegebenen und die Relationierung mit dem Dargestellten erschlossen ihm den Zugang zu einer Wirklichkeit, die ihm als gottbestimmt galt.

Für Marxsen bedeutete das heilvolle *extra nos* des Glaubens den unhintergehbaren Horizont seiner exegetischen und theologischen Arbeit. Vor diesem Hintergrund machte er den konstruktiven Charakter der neutestamentlichen Aussagen bewusst und stellte zugleich deren Gottesbezug heraus. Seine Leistung für die Evangelische Theologie besteht darin, den Verweischarakter der im Neuen Testament versammelten Versprechungen auf die als zugrundeliegend geglaubte Gottesbeziehung zum Ausdruck gebracht zu machen.

¹¹⁴ „Entscheidend bleibt immer: Gott kommt nicht erst später (...): Gott ist schon in diesem Leben dabei, soweit dieses Leben eschatologisches Leben ist (...). Der kommende Gott ist also ein gegenwärtiger Gott.“ MARXSEN, Auferstehung der Toten (s. Anm. 100), 119.